

Christoph Strosetzki (Münster)

El *Quijote* frente al protestantismo

En el año 1613, Cervantes entró a formar parte de la orden de San Francisco de Alcalá. Desde entonces y hasta su muerte en 1616, escribió la segunda parte de *Don Quijote* (1615) y la obra *Persiles y Sigismunda* (1617). Además, también acabó de escribir las *Novelas ejemplares* (1613). En esta fase creativa tardía, el esfuerzo por la religiosidad y la perfección espiritual aparecen en un primer plano. Al igual que en *Persiles y Sigismunda*, la religión y el amor también desempeñan un papel fundamental en los variopintos viajes de «La española inglesa».¹ Es de suponer, por tanto, que la problemática religiosa también esté presente en el *Quijote*, sobre todo en su segunda parte. Tanto Amado Alonso como Miguel de Unamuno subrayaron que don Quijote, como caballero y a pesar de su locura, encarna de manera ejemplar el cristianismo. Para Unamuno, el *Quijote* era una «epopeya profundamente cristiana».² Lo que ha destacado hasta ahora la investigación ha sido la crítica de Cervantes a la limpieza de sangre y a los excesos del catolicismo³ y su posición erasmista,⁴ pero también su alabanza de la educación jesuita,⁵ sus conocimientos bíblicos, su exhaustivo examen de los usos clericales y católicos⁶ y su tratamiento de la doctrina del Concilio de Trento.⁷ Puesto que está claro que Cervantes toma como tema las más diversas corrientes religiosas o las convierte en objeto de sátira, es extraño que todavía no se haya planteado la

¹ Lapesa (1950) afirma que «La española inglesa» fue escrita entre 1609 y 1611 y que el hecho de que Cervantes trabajara en esa novela ejemplar de cuño religioso condicionó la perspectiva religiosa de la segunda parte de *Persiles y Sigismunda*. En cuanto a la novela corta como forma nueva de la novela de caballerías, cfr. también Zimic (1987/1988), págs. 469-483.

² Citado según Alonso (1948: 333-359, aquí pág. 359).

³ En lo referente a don Quijote como crítico de los viejos cristianos cfr. Castro (1966: 1-183); en lo referente a la muestra inocente de religiosidad ortodoxa cfr. Zimic (1981: 119-160).

⁴ En cuanto a la importancia de la obra *Encomium Moriae (Laus stultitiae)* de Erasmo, en especial en la segunda parte del Quijote, cfr. Bataillon (1966: 777-801); Vilanova (1989).

⁵ En cuanto a la dimensión ascético-jesuítica, cfr. Hatzfeld (1952: 131-157); Krauss (1949: 177-184).

⁶ Cfr. Muñoz Iglesias (1989); en cuanto a la presentación del clero, cfr. Bañeza Román (1991: 73-91, en especial págs. 82-91).

⁷ A pesar de que no se menciona explícitamente el concilio en el Quijote, se pueden encontrar huellas de sus decretos, cfr. Descouzis (1966); Descouzis (1961/1962: 113-141); en cuanto a Cervantes como partidario de la Contrarreforma, cfr. también Rueda Contreras (1959).

pregunta de si también tematizó las demandas del protestantismo. Lo que hasta ahora no se ha tenido en cuenta es en qué medida el *Quijote* representa un enfrentamiento con las doctrinas del protestantismo, que en España eran conocidas de manera indirecta gracias al Concilio de Trento. Pero, debido a la discusión general, también debían de ser conocidas las enseñanzas centrales del protestantismo, como la de la «sola scriptura»,⁸ la preferencia por el «sensus literalis»,⁹ el rechazo tanto de la tradición eclesiástica como instancia en la interpretación de los textos bíblicos como de la elaboración de un canon de los libros que había que leer y los que no. A esto se añaden temas como la sucesión de Cristo, la tesis de la importancia de la fe, expresada en la consigna «sola fide», y el rechazo de la confesión, que iba unido a la revalorización de la penitencia.

El protestantismo rechazaba la elaboración de un canon de libros recomendables y prohibidos con la misma fuerza que la Iglesia católica lo defendía por medio de la Inquisición y la censura. La consecuencia de esto fue que el lector, abandonado a su propio juicio personal, tenía que orientarse por sí mismo. Cervantes muestra con el *Quijote* lo que pasa si alguien se limita al peligroso género literario de los libros de caballerías, que era contemplado de manera escéptica por la censura: se pierde el juicio. En oposición a don Quijote y como representante de la tradición católica aparece el cura, el cual emprende junto con el barbero un enjuiciamiento de los libros que posee don Quijote y que, como se verá más tarde, se caracteriza por una valoración adecuada de la literatura y la realidad.

Cuando don Quijote, por haberse ocupado tan intensivamente con los libros de caballerías, decide seguir los pasos de los caballeros, se le puede comparar con aquel que se ocupa tan intensivamente con la Biblia que decide imitar a Cristo. El principio protestante de la «sola scriptura», según el cual la palabra bíblica se interpreta a sí misma, encuentra correspondencia en don Quijote en la medida en que éste interpreta los textos por sí solo y sin «tradición» con la cual, a partir de lo que es nuevo para él, podría encontrar un puesto y un valor para sí mismo. Según él, lo que marca la pauta son sólo los textos y no los dogmas e interpretaciones tradicionales, los cuales podrían influir de forma moderadora en su comportamiento.

⁸ Cfr. el artículo «Reformation» en lo referente a los grupos y confesiones protestantes: «Einig sind sie als biblische Humanisten alle in der Anerkennung del Hl. Schrift als alleiniger Autorität für Glauben und Leben.», en: Galling (1961: 866).

⁹ Cfr. Rahner / Vorgrimler (1980), en lo referente a «Lehramt» [doctorado eclesiástico] (págs. 253-255), en cuanto al «Protestantismus» [protestantismo] (pág. 350), en cuanto al «Schriftsinn» [el sentido de la Escritura] (pág. 377), en lo referente a la «sola fide» (pág. 387), y en cuanto a la «sola scriptura» (pág. 388).

A esto se añade que don Quijote toma en serio lo que lee en los libros de caballerías y lo considera como realidad tal y como allí aparece, es decir, lo interpreta con el «sensus litteralis» sin tomar en cuenta otras posibilidades de interpretación. La hermenéutica tradicional de la Biblia tomaba en cuenta los niveles interpretativos alegóricos y metafóricos que hacen posible que lo leído no se tome en sentido literal. Fue el protestantismo el que acentuó el «sensus litteralis» y rechazó la interpretación bíblica tradicional según la doctrina de los varios sentidos de la escritura.¹⁰ La doctrina de los sentidos de la escritura tenía en cuenta el significado de una palabra en un tiempo y en un contexto concretos. Para distinguir entre los sentidos anagógico, tropológico y escatológico era especialmente importante dejar claro cuál era el género literario, por ejemplo ficción o relato histórico. En oposición al protestantismo, la doctrina católica de los sentidos de la escritura también quiere tener en cuenta la interpretación que hace la tradición y la enseñanza de los maestros de la Iglesia. Don Quijote, por su parte, lee los libros de caballerías con el «sensus litteralis», es decir, toma en serio lo representado y considera tan históricos los relatos sobre gigantes y malos espíritus que encuentra las huellas de su actuación en su propio entorno «y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas soñadas que leía, que para él no había otra historia más cierta en el mundo» (I, 1).¹¹ En una ocasión, cuando se representa un teatro de marionetas (II, 26), don Quijote también lo toma todo por real y quiere proteger a don Gaiferos de una hueste de moros, con lo cual lo destroza todo con su espada. En la novela «Rinconete y Cortadillo» también aparece una referencia satírica al «sensus litteralis» cuando Monipodio, después de que Rinconete haya leído su «Memoria», dice: «y cumplírase al pie de la letra, sin que falte una tilde». El libro hay que tratarlo con un respeto que raya lo religioso: «que no se mueve la hoja sin la voluntad de Dios».

Otro propósito del protestantismo era diferenciar entre los verdaderos textos bíblicos y los falsos. El problema de la autenticidad, que en el *Quijote* se plantea a menudo en relación con el garante árabe, era uno de los motores de la reforma. Gracias a ésta, después de que los humanistas recurrieran a los textos originales en hebreo y en griego, se podía decidir desde un nuevo punto de vista sobre la autenticidad y falsedad de los textos bíblicos.

¹⁰ En lo referente al progresivo abandono por parte de Lutero de la alegoría en favor del sentido literario cfr. las págs. 1528-1530, en: Gallig (1961).

¹¹ Cfr. también: «Ese es otro error — respondió don Quijote — en el que han caído muchos, que no creen que haya habido tales caballeros en el mundo; y yo muchas veces, con diversas gentes y ocasiones, he procurado sacar a la luz de la verdad este casi común engaño; pero algunas veces no he salido con mi intención y otras sí, sustentándola sobre los hombros de la verdad, la cual verdad es tan cierta, que estoy por decir que con mis propios ojos vi a Amadís de Gaula» (II, 1).

En el *Quijote* también aparece el estudio de las fuentes. Cuando en el texto aparece la frase «dice la historia» (I, 24) en lugar de «dice Cide Hamete», cuando se valora la historia de Cide Hamete en relación con su verosimilitud o cuando se tratan posibles objeciones en contra de la narración para luego poderlas refutar mejor (p. ej. en I, 22), Cervantes da la impresión de que se está esforzando por crear un texto lo más auténtico posible. Esto también ocurre cuando se cita a un primer redactor, el cual interrumpe el manuscrito justo en el momento en el que el vizcaíno y don Quijote arremeten el uno contra el otro con las espadas en alto. Un segundo redactor, que es de la opinión que deben de existir en los archivos más textos que informen sobre el resultado del combate, encuentra un par de cuadernos con caracteres árabes que son, según dice haber averiguado él mismo, la historia de don Quijote escrita por un historiador árabe. Cuando hace que un traductor le cuente en versión española la historia del texto original en árabe, encuentra que en el primer cuaderno aparece precisamente la continuación del combate singular con el vizcaíno (I, 8, 9). El propio don Quijote también se esfuerza por refutar fuentes falsas. Así, cuando oye desde su habitación como dos hombres hablan sobre el libro «Don Quijote» y escucha que uno de ellos dice que en la segunda parte de «Don Quijote» se cuenta que el caballero ha olvidado a su Dulcinea él no puede más que interrumpirles. Don Quijote ojea el libro y corrige algunas faltas que encuentra en él (II, 59). Por el contrario, Sancho actúa como comentador y le aclara a la duquesa algunas cosas que ésta no había entendido cuando leyó el «Quijote» (II, 33).

Vivir en sentido cristiano es «imitación de Cristo» (Mat. 8, 22; 9, 9; 10, 38; 16, 24; 19, 21; Mar. 8, 34; Lu. 14, 25-35). Para ello se necesitan abnegación y aceptación de la cruz y el sufrimiento. De forma similar, don Quijote también se propone una imitación. Su modelo a seguir es el caballero tal y como aparece representado en las novelas de caballerías. Sus tres salidas se convierten para él en pruebas a las que tiene que someterse. De acuerdo con su tarea como caballero tiene que autorrealizarse cumpliendo con su deber cristiano de apoyar a los oprimidos y a los débiles y de probar sus virtudes caballerescas. Sus salidas se convierten así en parábolas de una vida religiosa entendida como prueba.

Aunque don Quijote cite una y otra vez a Amadís,¹² al cual quiere imitar, esto no parece tener más significado que el de posibilitar una ejemplificación de la idea de

¹² «No he dicho bien fue uno: fue el solo, el primero, el único, el señor de todos cuantos hubo en su tiempo en el mundo [...] y así lo ha de hacer y hace el que quiere alcanzar nombre de prudente y sufrido, imitando a Ulises, en cuya persona y trabajos nos pinta Homero un retrato vivo de prudencia y de sufrimiento, como también nos mostró Virgilio, en persona de Eneas, el valor de un hijo piadoso y la sagacidad de un valiente y entendido capitán, no pintándolo ni describiéndolo como ellos fueron, sino como habían de ser, para quedar ejemplo a los venideros hombres de sus virtudes» (I, 25).

imitación. Lo esencial para don Quijote es el deseo de realizar una hazaña. Si se contempla la caballería andante como un servicio a Dios, entonces en su autoconcepción siempre estará implícita una dimensión religiosa: «Somos ministros de Dios en la tierra, y brazos por quien se ejecuta en ella su justicia» (I, 13). Don Quijote se decide por el oficio de las armas para servir a Dios y al rey (I, 39). En otro pasaje, don Quijote, tras haberles infringido daño a los curas de un cortejo fúnebre, lo lamenta tanto más porque «como católico y buen cristiano» (I, 29) respeta a la Iglesia. En su discurso sobre las armas y las letras también se esfuerza en dejar claro que cuando prefiere las armas no intenta compararlas con las letras divinas (I, 37). Don Quijote compara la lucha de los santos con la de los caballeros y dice: «Porque estos santos y caballeros profesaron lo que yo profeso, que es el ejercicio de las armas; sino que la diferencia que hay entre mí y ellos es que ellos fueron santos y pelearon a lo divino, y yo soy pecador y peleo a lo humano» (II, 58).

Desde el punto de vista de don Quijote, los caballeros son servidores de Dios en la tierra a través de los cuales se consuma la justicia, de tal manera que su actividad aparece como más trabajosa que la de los monjes cartujos (I, 13). Incluso cuando se ve obligado a retirarse (I, 39) conserva, sin embargo, la paciencia y su confianza en Dios. En la comparación entre la vida del caballero y la del monje se constata que la primera exige tanta privación y ascetismo como la segunda.¹³ En vista de los deberes y honores de un caballero, Sancho opina que es mejor hacerse santo e incluso vivir como un monje. Frente a esto, don Quijote plantea la reflexión de que la caballería también representa una orden religiosa, que no todo el mundo puede hacerse monje y que hay muchos caminos por los cuales Dios conduce a sus elegidos al cielo (II, 8). Así, don Quijote puede afirmar del canónigo que él, como consecuencia de sus privaciones, ha adquirido virtudes que son comparables a las de los ascetas (I, 50). Comparte con los místicos la idea de que tiene que seguir la llamada de Dios «a pesar de todo el mundo» (II, 6). La base y el criterio para todos los actos continúa siendo la religión cristiana: «Así, ¡oh Sancho!, que nuestras obras no han de salir del límite que nos tiene puesto la religión cristiana, que profesamos» (II, 8). Puesto que quiere reformar el estamento de la caballería, el camino al que le conducen sus aventuras se convierte en el camino de la virtud (II, 6). Precisamente a eso se refiere también Sancho cuando, tras la derrota de don Quijote en el combate singular, dice que es cierto que éste ha sido vencido por mano ajena, pero que ha salido victorioso sobre sí mismo (II, 72). Don Quijote aparece tan impregnado de teología que Sancho grita lleno de admiración que le ha de llevar el diablo si su señor no es un teólogo o se parece a uno como un huevo a otro (II, 27). Don Quijote aclara que el caballero

¹³ «Sólo quiero inferir, por lo que yo padezco, que, sin duda, es más trabajoso y más aporreado, y más hambriento y sediento, miserable, roto y piojoso; [...]» (I, 13).

andante no sólo debe ser un teólogo para poder dar cuenta de la fe cristiana si se le exige, sino que también debe poseer las tres virtudes teológicas y las cuatro cardinales (II, 18).

Puesto que Cervantes quería colocar el antiguo modelo del cantar épico en un contexto religioso-cristiano presenta el camino de los protagonistas como trayecto vital y peregrinación. La peregrinación en la Biblia es un símbolo de la vida humana. Así, en la epístola a los hebreos (11, 13), p. ej., se habla de «peregrini» y de «hospites super terram». A don Quijote se le designa como aventurero (p. ej. en I, 2) y como alguien que va en busca de aventuras (I, 1; II, 57). La novela se limita temporalmente a los últimos seis meses en la vida del protagonista. La primera salida dura seis días; la segunda, 30; y la tercera, 90. Tras la primera salida descansa en casa durante 14 días; tras la segunda, durante 30; y tras la tercera, aproximadamente durante diez días. Se traza una línea desde la primera salida en el capítulo 2 de la primera parte hasta el regreso definitivo en el capítulo 74 de la segunda. Ha realizado tres salidas en total. La primera salida es la única que se lleva a cabo sin Sancho. Cada una de las salidas que vienen a continuación supone con respecto a la anterior un aumento en el aspecto espacial y temporal y en el número de personajes que aparecen.

Las salidas no sólo son para don Quijote aventuras entretenidas, sino pruebas en una vida entendida como peregrinación. Don Quijote tiene que realizarse como caballero para cumplir con las tareas que él mismo se ha impuesto. Tal y como indicó Max Weber (1991) en *Die protestantische Ethik*, el cumplimiento del deber había adquirido con el protestantismo una renovada valoración. Por otra parte, cada uno de los encuentros y situaciones aparecen como casuales, de tal forma que Sancho duda de la eficacia de la empresa. Él opina que tiene poco sentido vagar de aquí para allá sin rumbo fijo y preferiría que sirvieran a un emperador o a un gran príncipe. Don Quijote responde que antes tienen que someterse a unas pruebas para que su fama llegue a oídos de ese emperador (I, 21). Don Quijote también ve la posibilidad de realizar unas pruebas y la tarea de cargar con una responsabilidad allí donde no le ha sido encomendada. Así, p. ej., cuando Marcela se va, después de haber expresado únicamente su deseo de estar a solas con la naturaleza (I, 14), algunos de los presentes — impresionados por su entendimiento y su belleza — pretenden seguirla. Don Quijote se siente inducido en ese momento a cumplir con su obligación de ayudar a doncellas en apuros, amenaza a los hombres y le ofrece sus servicios a Marcela.

Hay un momento en el que don Quijote reclama para sí la tarea de librar a los hombres de la edad de hierro y llevar la edad dorada a un nuevo resurgimiento. Esta pretensión se relativiza de forma irónica poniéndola en el mismo contexto que la

cueva de Montesinos y haciendo una referencia a la Biblia. Al igual que Cristo había resucitado al tercer día de su muerte y tras haber cumplido la tarea de redimir a la humanidad, don Quijote está convencido de que ha pasado tres días en la cueva de Montesinos, el cual, según él, le ha anunciado que le dará la noticia de cómo puede salvar a los que viven en la cueva (II, 23).

Finalmente, la lucha con los leones supone una prueba más en su camino (II, 17). Don Quijote obliga al guardián a dejar libres a los leones. Cuando el guardián abre las jaulas y los leones no se mueven, éste le dice a don Quijote que él ha vencido, puesto que el contrincante no se ha presentado. Don Quijote se da por contento y quiere llamarse a partir de entonces el Caballero de los Leones. Sancho también tiene que demostrar su valía para obtener la ínsula que don Quijote le ha prometido. Finalmente, el duque le promete el gobierno de una ínsula (II, 32). Así, pues, se juega con los términos de prueba y recompensa sin que por ello pierdan su valor.

Don Quijote ya quiere someterse a unas pruebas desde el principio de la novela cuando le pide permiso al ventero para poder velar las armas durante la noche de forma que él pueda armarle caballero al día siguiente (I, 3). Don Quijote «lucha» con dos arrieros que quieren dar agua a sus animales en la pila donde éste está velando sus armas. Para hacerlo tienen que quitar las armas. Don Quijote lo interpreta como una afrenta y golpea a los arrieros con su lanza. Puesto que don Quijote se vuelve molesto para el ventero, éste le arma caballero esa misma noche. Así pues, don Quijote se preocupa por sí mismo de ser armado caballero, ahora bien, sin encargar de tal ceremonia a un caballero, como es tradición. Si con su nombramiento como caballero comienza su imitación del caballero, entonces se trata de un rito de iniciación comparable al bautismo. Ahora bien, el hecho de que éste se lleve a cabo sin las instituciones sobre las que tradicionalmente recae esa tarea y con ello aparezca de forma especialmente ridícula, también se puede interpretar como un indicio de la importancia de las instituciones tradicionales de la Iglesia.

La exteriorización de la penitencia a través de expiaciones fijadas de forma casuística y el sacramento de la confesión impartido por un sacerdote se convirtieron en puntos centrales de la crítica protestante. Puesto que Lutero consideraba como pecaminosa a la totalidad de la naturaleza humana, postulaba como penitencia una actitud expiatoria que despreciara el propio yo y que se extendiera a lo largo de toda la vida (Krause / Müller 1981: 466). Melanchthon sacó sus consecuencias de ello y consideró el bautismo como el único signo de penitencia que, contemplado desde el punto de vista de su efecto ético como doble acto de muerte y renovación de nuestra antigua naturaleza, tenía para él un significado de reencarnación (Krause / Müller 1981: 467). Para Zuinglio y Calvino, la penitencia no es ningún sacramento y la confesión ante un sacerdote no es necesaria. Calvino define la penitencia de forma

general como «la orientación de nuestra vida hacia Dios», la cual incluye en sí la muerte de la carne, entendida como autoabnegación («abnegatio nostri») y la reavivación del espíritu (Krause / Müller 1981: 469). El Concilio de Trento, por el contrario, le negó el efecto de perdón de los pecados al arrepentimiento que no deseara también la recepción del sacramento de la penitencia.

Don Quijote se decide por una penitencia sin que antes se le haya impuesto una expiación por medio de la confesión. Pero el hecho de que haga penitencia por propia decisión y sin una culpa concreta hacen posible que su acto de penitencia se entienda en un sentido protestante. La clara falta de motivación de su penitencia y la imitación de un personaje literario hacen aparecer la situación como parodia de la concepción protestante de la penitencia, que desde el punto de vista del catolicismo de la época aparecía como arbitraria sin motivo y sin efecto.

El tema de la penitencia ya aparece en el capítulo 23 del primer libro, donde don Quijote se entera por unos cabreros de que un elegante señor había cabalgado hacia la sierra para cumplir una dura penitencia que le había sido impuesta debido a sus muchos pecados. Cuando don Quijote decide conocer a ese loco, éste aparece repentinamente. Se trata del harapiento Cardenio. Don Quijote le imitará poco después de igual manera que a Rolando o a Amadís (I, 25). Amadís, sin embargo — al igual que antes de él Gregorio —, hace penitencia sobre una roca por un amor ilegal. Don Quijote también se busca una roca para imitarles y encuentra la Peña Pobre. Sin embargo, él no puede dar ningún motivo para su acción, puesto que, al contrario que Rolando, que fue engañado por Angélica, él no tiene ninguna razón para hacer penitencia ni para estar furioso. Sin embargo, no se trata de un acto gratuito, sino de una parodia de la penitencia, tanto más cuando don Quijote quiere imitar la penitencia de Amadís porque le parece más fácil que hacerlo con sus logros en la lucha.

También se puede ver una parodia de la penitencia en la flagelación de Sancho (II, 35), motivo que se repite una y otra vez. Aparece un carro; sobre él van doce penitentes, una doncella y una figura cubierta por un velo, un esqueleto, que se presenta como Merlín y da a conocer que, para deshacer un encantamiento bajo el que se encuentra presa Dulcinea, Sancho deberá darse 3300 azotes. A Sancho se le anuncia que sólo tiene que azotarse para que se deshaga otro encantamiento. Cuando Sancho tiene que darse 300 o 400 azotes (II, 59) se niega, pero cuando don Quijote pretende dárselos por su propia mano (II, 60), Sancho huye y se esconde entre unos árboles de los cuales, como nota más tarde, han sido colgados unos ladrones. Por la noche, cuando Sancho tiene, finalmente, que darse algunos azotes se vuelve a negar (II, 68). Don Quijote le ofrece pagarle por ellos (II, 71), se ponen de acuerdo en el precio y Sancho se declara dispuesto a empezar esa misma noche. Pronto se da

cuenta de que el precio es muy bajo para tales dolores; don Quijote lo aumenta. Finalmente, Sancho acaba golpeando los árboles que tiene a su alrededor y gritando al hacerlo hasta que completa los 3300 azotes (II, 72). El hecho de que alcancen su aldea en la misma mañana en la que él ha acabado su penitencia se puede interpretar como redención y como un signo de que la penitencia ha tenido éxito.¹⁴

Una importante controversia entre los protestantes y los jesuitas molinistas se refería a la predestinación y al significado del libre albedrío. Los reformadores reconocían a Dios como la causa única de toda acción. El hecho de que Él sea el único que tiene la posibilidad de otorgar su gracia o de negarla les permitía ganar un importante argumento contra el libre albedrío y contra los méritos y al mismo tiempo poner en entredicho la calidad redentora de la Iglesia y de los sacramentos.¹⁵ En este contexto, el hecho de que don Quijote le dé rienda suelta a su caballo Rocinante, el cual puede elegir libremente su camino, aparece como un argumento en contra. Así aparece en los pasajes: «Se pusieron a caminar por donde la voluntad de Rocinante quiso, que se llevaba tras sí a su amo» (I, 21) y «Sin llevar otro camino que aquel que Rocinante quería, que era por donde él podía caminar» (I, 23).¹⁶ Por otra parte, en la primera salida se ve una clara referencia a la estrella de Belén que llevó a los tres Reyes Magos al portal. Como un indicio de la predestinación del camino, cuando cae la noche, don Quijote ve aparecer: «no lejos del camino por donde iba, una venta, que fue como si viera una estrella que, no a los portales, sino a los alcázares de su redención le encaminaba» (I, 2).

La predicación es la anunciación del evangelio. Según la doctrina protestante es el punto central del oficio divino. La anunciación de la palabra de Dios es redentora por sí misma. Una característica de don Quijote es su aspiración misionera, que se manifiesta en sus constantes intentos de convencer a otros de la idea de la caballería. Sus discursos recuerdan a menudo a la predicación, y la retórica que utiliza es comparable a la de los sermones. Sancho es el primero en ser «convertido». Ya Unamuno indicó que los ideales de don Quijote van siendo asimilados a lo largo de la obra por Sancho y que él adopta para sí el mundo imaginario de su señor. Algunos ejemplos de ello se pueden encontrar ya al principio. Cuando abandona su lugar de origen, a su mujer y a sus hijos para convertirse en escudero y vivir de la esperanza

¹⁴ En *Rufián dichoso* Lugo se convierte en México en el piadoso dominicano fray Cristóbal de la Cruz que redime a la distinguida doña Ana de sus pecados cambiándolos por sus buenas acciones. Siguiendo la tradición hagiográfica, Cristóbal toma sobre sí la pesada carga de los pecados ajenos. Estos le provocan una enfermedad que le cubre la cara, pero que desaparece repentinamente tras su muerte.

¹⁵ Para lo referente a la historia de los dogmas de la predestinación desde el punto de vista protestante cfr. el artículo «Prædestination III» en: Gallig (1961: 485-489).

¹⁶ En lo referente a la predestinación en Cervantes cfr. Garrote Pérez (1982: 59-92).

de la recompensa en forma del gobierno de una ínsula, se asemeja a los apóstoles que con la esperanza del paraíso prometido lo abandonan todo para seguir a Cristo. «Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el labrador, dejó su mujer e hijos y asentó por escudero de su vecino» (I, 7). Mientras que al principio (I, 7) todavía piensa de forma realista y ambiciosa en su provecho, ya pronto se muestra un primer atisbo de pérdida del sentido de la realidad cuando le ofrece a don Quijote dejarle a él una isla ganada en una lucha (I, 10) o cuando le pide a don Quijote que le dé a él también de beber del Bálsamo de Fierabrás para calmar sus dolores (I, 17). Don Quijote invita a Sancho a cenar con él con palabras que recuerdan a las que Jesús dirigió a sus discípulos en la última cena: «quiero que aquí a mi lado y en compañía desta buena gente te sientes, y que seas una misma cosa conmigo, que soy tu amo y natural señor; que comas en mi plato y bebas por donde yo bebiere» (II, 11).

Los muchos discursos de don Quijote son testimonio de sus aspiraciones misioneras, de su deseo de transmitir a otros sus convicciones. Don Quijote se refiere con gusto a los tiempos antiguos en los que los caballeros andantes estaban dispuestos, incluso en medio de un campamento, a dar un discurso al pueblo congregado a su alrededor como si hubieran obtenido un título académico en retórica por la universidad de París (I, 18). Así, el arte de la oratoria aparece como una de las capacidades de la caballería andante de la que don Quijote es un brillante ejemplo. Hasta se le tiene «por un Cid en las armas y por un Cicerón en la elocuencia» (II, 22).¹⁷ Una y otra vez pretende don Quijote convencer a los demás de su propósito. Cuando Roque le explica a don Quijote que vive como ladrón porque una vez quiso hacer venganza y desde entonces venga también las afrentas sobre los demás, éste pretende convencerle de que se haga caballero (II, 60). A menudo los discursos recuerdan a predicaciones o intentos de conversión. Don Quijote asegura, dándole importancia al hecho, que durante dos días difundirá la noticia de que las dos pastoras que ha encontrado son — exceptuando a Dulcinea — las doncellas más hermosas del mundo (II, 58). Habla sobre los libros de caballerías y su apología (I, 49). Con don Lorenzo, el hijo de don Diego, don Quijote también habla sobre la ciencia de la caballería andante (II, 18) después de haber discutido con su padre (II, 16) sobre los libros de caballerías y el sentido y sinsentido de la literatura. Los temas de los discursos en la segunda parte son la queja sobre la decadencia de la caballería andante (II, 1); la confrontación entre los caballeros de la corte y los caballeros andantes en lo referente a las diferentes clases de los géneros de nobleza y su evolución (II, 61); la gloria terrenal y la divina y la extendida aspiración a la

¹⁷ Cfr. también Descouzis (1963: 264-272).

fama (II, 8). Otros temas de conversación también tratan sobre la ciencia de la caballería andante (II, 18), el comportamiento ante las ofensas y los fenómenos de encantamiento (II, 32).

Si continuamos ateniéndonos a la explicación religiosa, la referencia a la edad dorada de la verdadera caballería en la que no había ni «mío» ni «tuyo» se puede interpretar como un cristianismo primitivo que aún no estaba corrompido. Visto de esta forma, don Quijote aparece como reformador que predica el alejamiento del presente y el regreso a los orígenes. Ahora bien, es posible que se pueda ver en esto una crítica satírica de la representación exacerbada que los protestantes hacían del cristianismo en estado primitivo. Lo que sí es seguro es que la crítica protestante a la Iglesia existente entonces implicaba automáticamente una idealización de un estado primitivo.

Don Quijote alaba la edad dorada como una época de inocencia en la que el afán de propiedad era desconocido, la paz estaba implantada, las relaciones amorosas eran inocentes y sencillas, y en la que las doncellas eran bellas y no se veían atacadas por extraños. La orden de los caballeros andantes fue fundada sobre todo para defender a las doncellas. En su discurso sobre la edad dorada (I, 11) les otorga a los caballeros andantes un especial significado en la protección de los desvalidos, mientras que en otro contexto (II,1) sitúa la época floreciente de la caballería andante en el tiempo que describen las novelas de caballerías. Él mismo justifica su misión aduciendo que vino al mundo en la edad de hierro para que la edad dorada encontrara en él su renacimiento: «él decía que la cosa de que más necesidad tenía el mundo era de caballeros andantes y de que en él se resucitase la caballería andantesca» (I, 7). En una ocasión le dice a Sancho que debe esperarle durante tres días mientras él se va a una aventura. Cristo también resucitó al tercer día. Seguramente, la referencia bíblica de este pasaje está hecha a propósito.¹⁸ Lo que pretende don Quijote es volver a alcanzar la antigua sabiduría e inocencia; con ello lleva a cabo la liberación del mundo de la edad de hierro, mientras Cristo redimió al mundo del pecado. Con ello, las aspiraciones reformadoras de los protestantes se convierten en objeto de parodia utilizando el método de la exageración.

A don Quijote, de cuyo equivocado comportamiento, nuevo e incomprensible, se dan varios ejemplos, se le contraponen una y otra vez como representantes de la tradición el cura y el barbero. Salta a la vista que ambos aparecen a menudo juntos. Ésto no debe causar extrañeza si se tiene en cuenta que el barbero en la época era al mismo tiempo cirujano y se encargaba de curar heridas físicas. El cura, por el

¹⁸ Don Quijote «quien ha de resucitar los de la Tabla redonda, los Doce de Francia y los Nueve de la Fama [...]» (II, 20) en vista de una aventura le indica a Sancho «quédate a Dios, y espérame aquí hasta tres días no más, en los cuales, si no volviere, puedes tú volverte a nuestra aldea» (II, 20).

contrario, es el responsable en la tradición cristiana de la salud del alma. Ambos tienen en común el cuidado de la salud del individuo, lo cual les lleva en el *Quijote* a realizar actividades conjuntas. En cualquier caso, la colaboración de ambos conduce a una valoración positiva del cura. Intentan de forma incansable salvar a don Quijote. Allí donde no participan de forma activa en la trama, se ofrecen como interlocutores. Entre las salidas o durante las mismas, cuando la trama no evoluciona, el cura y el canónigo escuchan, a menudo como un juez o un padre confesor, las ideas y los planes de don Quijote para enjuiciarlos y corregirlos. Durante el tiempo de reposo entre las salidas se prepara la siguiente salida, pero también se reelabora la precedente. Como un hijo pródigo, por decirlo de alguna manera, vuelve don Quijote al seno de la Iglesia cuyos comentarios hacen aparecer las salidas como malos ejemplos. Así, la tradición de la Iglesia católica aparece como seguridad y como correctivo para un don Quijote cegado por lo protestante.

Cuando el cura y el barbero, un mes después de su vuelta, consideran curadas las heridas físicas y síquicas de don Quijote, lo hacen con una responsabilidad conjunta, incluso aunque pronto tengan que reconocer que está tan loco como antes. El barbero y el cura son de la misma opinión: «Todo lo confirmó el barbero, y lo tuvo por bien y por cosa muy acertada, por entender que era el cura tan buen cristiano y tan amigo de la verdad, que no diría otra cosa por todas las del mundo» (I, 6). Por cierto, en la novela del «Licenciado Vidriera», Cervantes también hace referencia a los poderes curativos de un sacerdote. En ella, el licenciado Vidriera es curado por un monje después de dos años de enfermedad y se llama a partir de entonces licenciado Rueda.

En el *Quijote* también son los sacerdotes, es decir, los representantes de la tradición católica, los que, en los pasajes centrales, limitan los daños causados por la locura de don Quijote y reestablecen el orden. Así, el cura es el que convence a los cuadrilleros de que no tiene sentido llevarse consigo a don Quijote, puesto que no está en su sano juicio. El cura y el barbero preparan una jaula en la que encierran a don Quijote para poderle llevar seguro a casa mientras él cree que es víctima de un encantamiento. En el palacio del duque (II, 31) también hay un clérigo que quiere parar a don Quijote y que le aconseja que se vuelva a casa, que se preocupe allí de su hacienda y que no vaya vagando por el mundo donde no hay ni caballeros andantes ni gigantes. Para curar a don Quijote de su locura, el barbero y el cura quieren disfrazarse como doncella en apuros y su escudero (I, 27). Al final, se lleva a cabo el plan del cura, pero con Dorotea en el papel de doncella (I, 29), pues ésta dice que ha leído muchos libros de caballerías y sabe cómo se expresan en ellos las damas en busca de ayuda. El cura le presenta a Sancho a Dorotea como princesa Micomicona del reino de Micomicón a la que un malvado caballero le ha infringido una afrenta. Don Quijote le promete a Dorotea su apoyo y se pone en camino.

También son el barbero y el cura los que inspeccionan la biblioteca de don Quijote y enjuician los libros como si fueran censores de la Inquisición. Es a su preocupación e iniciativa a las que hay que agradecerles que se empareden los libros considerados como perjudiciales (I, 6-7).¹⁹ También es el cura quien enumera las ventajas de la censura general del teatro: «con que hubiese en la Corte una persona inteligente y discreta que examinase todas las comedias antes que se representasen; no solo aquellas que se hiciesen en la Corte, sino todas las que se quisiesen representar en España; sin la cual aprobación, sello y firma ninguna justicia en su lugar dejase representar comedia alguna; [...] y desta manera se harían buenas comedias y se conseguiría felicísimamente lo que en ellas se pretende; [...]» (I, 47). El cura, en oposición a don Quijote, es capaz de distinguir entre la ficción y la realidad. Él considera que la historia del «Curioso impertinente» está bien contada, pero no es real, puesto que es inverosímil. Como historia ficticia se apoya en una trama imposible en la realidad, puesto que es impensable que exista un marido tan loco (I, 35).

Es una y otra vez el cura quien condena los libros de caballerías. En la venta discute con el ventero el cual opina que no hay nada más entretenido para leer que los libros de caballerías (I, 32). El cura le pide al ventero que le muestre sus libros de caballerías y le dice que sólo se trata de invenciones de espíritus ociosos. Pero el posadero, por el contrario, se cree las historias. El canónigo con el que habla el cura señala, sin embargo, que en los libros de caballerías sí se puede aprender algo, pues en ellos se puede tratar de la astucia de Ulises, de la valentía de Aquiles, de la liberalidad de Alejandro, de la prudencia de Catón o de la clemencia y la verdad de Trajano. El canónigo añade, sin embargo, que todas estas historias son iguales y que pertenecen al género de los dañinos cuentos milesios que, al contrario que las fábulas esópicas, no pretenden transmitir ninguna enseñanza. Continúa diciendo que él mismo intentó una vez escribir un libro de caballerías, pero que renunció a ello porque no se quiso someter al juicio de la gente común (I, 48). Así pues, los clérigos católicos se revelan como hombres sensatos, prudentes y sabios que valoran en su justa medida la locura de don Quijote y pretenden curarla. Cuando distinguen entre la realidad y la ficción, sopesan el valor de los más diversos libros y los clasifican en su significado ante el trasfondo de la tradición, se están caracterizando precisamente por poseer las cualidades que don Quijote ha perdido.

¹⁹ El cura y el barbero entran en la habitación en la que hay más de cien libros. Mientras que perdonan al *Amadís de Gaula*, queman las *Sergas de Esplandián* y otros numerosos libros. Por consejo del cura, el barbero se lleva a casa como entretenimiento el *Tirant lo Blanc*. La *Diana* de Montemayor es censurada. Debe quitársele todo lo que trate sobre la sabia Felicia y sobre el agua encantada y casi todos los versos mayores (I, 6); también en otras obras de Cervantes se encuentran listas de autores con enjuiciamiento de libros, como p. ej. en el *Viaje al Parnaso* y en el «Canto de Calíope» de la *Galatea*.

En el capítulo final, en el que don Quijote se cura de su furor por medio de un sueño reparador, lamenta su falso camino, calificándolo de pecaminoso. Esto se hace patente cuando al mismo tiempo alaba a Dios por su misericordia y le agradece los bienes que le ha otorgado: «¡Bendito sea el poderoso Dios, que tanto bien me ha hecho! En fin, sus misericordias no tienen límite, ni las abrevian ni impiden los pecados de los hombres» (II, 74). Ahora tiene el «juicio ya libre y claro», sólo lamenta que su desengaño haya llegado tan tarde que ya no le queda tiempo de leer como compensación libros «que sean luz del alma» (II, 74). Puesto que lo que quiere hacer ahora es confesarse y dictar su testamento, hace llamar al cura y a sus otros amigos. Muere «después de recibidos todos los sacramentos y después de haber abominado con muchas y eficaces razones de los libros de caballerías» (II, 74). Esta situación se puede interpretar como un alejamiento del extravío heterodoxo y la orientación hacia la tradición católica.

Cuando el escribano destaca que nunca había leído que un caballero andante hubiera muerto tan cristianamente, se entiende que don Quijote, de forma similar a Persiles en Roma, ha vuelto al seno de la Iglesia católica. Sus salidas aparecen ahora como ejemplos preventivos de las consecuencias que tendría un alejamiento protestante de la Iglesia católica. Las doctrinas de la «sola scriptura», «sola fide», de la penitencia y de la primacía de la predicación parecen, al igual que su representante, don Quijote, condenadas al fracaso y son llevadas a través de él al absurdo.

Bibliografía

- Alonso, Amado (1948): «Don Quijote no asceta, pero ejemplar caballero y cristiano», en: *Nueva Revista de Filología Hispánica* 2, págs. 333-359.
- Bañeza Román, Celso (1991): «Instituciones y costumbres eclesiásticas en Cervantes», en: *Anales Cervantinos* 29, págs. 73-91.
- Bataillon, Marcel (1966): *Erasmus y España*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro, Américo (1966): «Cervantes y el 'Quijote' a nueva luz», en: Américo Castro (ed.): *Cervantes y los casticismos españoles*, Madrid; Barcelona: Alfaguara, págs. 1-183.
- Descouzis, Paul Marcel (1961/1962): «Cervantes y el concilio de Trento», en: *Anales Cervantinos* 9, págs. 113-141.
- Descouzis, Paul Marcel (1963): «Don Quijote catedrático de teología moral», en: *Romanische Forschungen* 75, págs. 264-272.
- Descouzis, Paul Marcel (1966): *Cervantes, a nueva luz, I: El 'Quijote' y el Concilio de Trento*, Francfort del Meno: Klostermann (Analecta Romanica).

- Galling, Kurt (ed.) (³1961): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, vol. 5, Tübinga: Mohr.
- Garrote Pérez, Francisco (1982): «Algunas cuestiones cervantinas: una vía clarificadora de su pensamiento», en: *Anales Cervantinos* 20, págs. 59-92.
- Hatzfeld, Helmut (1952): «Results from Quijote Criticism since 1947», en: *Anales Cervantinos* 2, págs. 131-157.
- Krause, Gerhard / Müller, Gerhard (eds.) (1981): *Theologische Realenzyklopädie*, Berlín; Nueva York: de Gruyter.
- Krauss, Werner (1949): «Cervantes und die Jesuiten», en: Werner Krauss: *Gesammelte Aufsätze zur Literatur und Sprachwissenschaft*, Francfort del Meno: Klostermann, págs. 177-184.
- Lapesa, Rafael (1950): «En torno a 'La española inglesa' y el 'Persiles'» en: Francisco Sánchez-Castañer (ed.): *Homenaje a Cervantes*, vol. 2, Valencia: Mediterráneo, págs. 365-388.
- Muñoz Iglesias, Salvador (1989): *Lo religioso en 'El Quijote'*, Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso.
- Rahner, Karl / Vorgrimler, Herbert (1980): *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Rueda Contreras, Pedro (1959): *Los valores religioso-filosóficos de El Quijote*, Valladolid: Mira Flores [Andrés Martín].
- Vilanova, Antonio (1989): *Erasmus y Cervantes*, Madrid: Lumen.
- Weber, Max (⁸1991): *Die protestantische Ethik: eine Aufsatzsammlung*, ed. J. Winckelman, 2 vols., Gütersloh: Bertelsmann.
- Zimic, Stanislav (1987/1988): «El 'Amadís' cervantino: apuntes sobre 'La española inglesa'», en: *Anales Cervantinos* 25/26, págs. 469-483.
- Zimic, Stanislav (1981): «Sobre dos entremeses cervantinos: 'La elección de los alcaldes de Daganzo' y 'El rufián viudo'», en: *Anales Cervantinos* 19, págs. 119-160.